“理性的致命一跃”：康德对恩典学的改造及其意义辨析

——兼论奥古斯丁与康德自由意志思想的张力

□ 张 荣

摘 要：康德在《纯然理性界限内的宗教》中提出“理性的致命一跃”，表明在恩典和理性（自由）之间存在某种张力。这种张力还表现在《纯粹理性批判》《实践理性批判》和《道德形而上学》等著作中。本文首先结合《宗教》对这一术语进行文本学的考察，澄清其哲学意义；然后，文章第二部分围绕康德哲学中绝对给予、绝对自发性、先验自由等概念，阐明它们与恩典学之间的隐秘性关联。文章第三部分首先突出了决断自由之于奥古斯丁自由观的核心地位，然后重点分析“决断”（Willkuer）概念对康德自由思想的特殊意义，最后指出奥古斯丁对康德自由观的间接性影响，重点强调了他们的根本差异。如果离开恩典与自由的张力这个视域，康德思想的丰富性（甚至奥秘性质）就难以理解。

关键词：恩典学；致命的一跃；绝对给予；绝对自发性；自由意志

中图分类号：B516.31　　文献标识码：A　　文章编号：1671－8402（2018）08－0102－09

康德哲学向来被称作纯粹理性哲学、现代性观念的代表和启蒙主义的典范，也被视为近代最伟大的自由辩护者。不过，对于康德理性哲学中的诸多“奥秘”依然缺乏足够重视。在诸多“奥秘”中，恩典学和理性的复杂关系是最大的奥秘。

奥古斯丁和康德之间横亘大约 14 个世纪，探讨其思想间的关系，是冒险的，甚至有点鲁莽，但我们认为，这仍是一个有意义的尝试。已经有很多文献表明，奥古斯丁是一个杰出的有跨时代影响的哲学家。就康德思想和奥古斯丁之间的张力问题，在国外已经有学者开始讨论，在国内还是一个空白。本文基于理性与恩典的张力这个视域，不仅试图探究康德理性哲学中的恩典学因素，而且尝试考察奥古斯丁对康德的影响，期待取得一定突破。

一、何为理性的“致命一跃”？

德国学者费舍尔（Norbert Fischer）主编了一本研究奥古斯丁和康德思想张力的论文集，论文集的主标题就是“恩典学乃是理性的致命一跃”。“致命的一跃”（salto mortale）这一术语是康德在

基金项目：国家社科基金课题“汉斯·约纳斯哲学思想及其效应研究”（12BZX056）前期研究成果之一。

作者简介：张荣，南京大学哲学系教授，博士生导师，主要研究中世纪哲学和德国古典哲学。

《单纯理性界限内的宗教》(以下简称《宗教》)中提出来的。《宗教》第三篇的标题是“善的原则对恶的原则的胜利与上帝之国在地上的建立”。康德开宗明义指出，为了期望善的原则对恶的原则的胜利，“只能通过建立和扩展一个遵照道德法则、并以道德法则为目的的社会来达到。”这个“社会”就是“持久存在的、日益扩展的、纯粹为了维护道德性的、以联合起来的力量抵制恶的社会”。这是一个“伦理的社会”，是一个遵循德性法则的联合体，如果这些法则是公共的，就叫“伦理共同体”[①]。换言之，单个人无力使自身改恶迁善，因为人的本性中有“趋恶的倾向”。

《宗教》第三篇第一章讨论“关于善的原则在尘世建立上帝之国时取得胜利的哲学观念”。康德首先从伦理的自然状态开始，论述了伦理共同体和道德普遍法则，提出了一个特别的宗教哲学观念:“一个伦理共同体的概念是关于遵循伦理法则的上帝子民的概念”[②]。“一个伦理共同体只有作为一个遵循上帝的诫命的民族，即作为一种上帝的子民，并且是遵循道德法则的，才是可以思议的。”[③] 这种遵循上帝的道德立法的伦理共同体就是“教会”。第七节的标题就是“教会信仰逐渐过渡到纯粹宗教信仰的独自统治，就是接近上帝的国”。“理性致命的一跃”的文本出处是下面这段话:

“但是，如果这种信仰(教会信仰)甚至被描绘成这个样子，就好像它真有一种如此独特的力量和这样一种神秘的(或者魔法的)影响，以致虽然就我们所知它应该被视为纯然历史的，但只要人们沉浸在它和与它相联结的情感中，它就有能力从根本上改善整个人(从他造就出一个新人)，那么，这种信仰本身就必然被看做是直接由天国(与历史性的信仰一起，并在此之下)授予和唤醒的:在这种情况下，所有的一切，连同人的道德属性，最终都被带往(导致了)上帝的一种无条件的旨意。”“上帝要怜悯谁，就怜悯谁，要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。”从字面上来看，这就是“人类理性的致命一跃(salto mortale)”。[④] 费舍尔指出，康德这里明显要和教会信仰和一种恩典学说的解释保持距离，这些解释把我们的生命及其光辉与黯淡、生机勃勃和死气沉沉、快乐与痛苦统统带回到上帝的行动，康德尖锐地与这些解释做斗争，斥之为人类理性“致命的一跃”[⑤]。结合前述文本，费舍尔的概括“恩典学乃是理性致命的一跃”，基本是准确的。“理性致命的跳跃”意味着:传统的恩典学说使理性窒息了，发生了“致命的倒退”，正如卢卡奇说过的那样“理性毁灭了”，出现了“理性的真空”，因为基于教会信仰，恩典学说“把人的道德属性带往上帝的无条件的旨意”，而费舍尔的解释也尝试指出，康德的理性宗教试图和这种观点保持距离。《宗教》就是要挽救理性的生命，或者使宗教理性化，但实际上也是纯化宗教，挽救信仰。在某种意义上，这是一次双重挽救，正如奥古斯丁当初在《真宗教》里所做的那样，基督教如果不和希腊哲学融合，信仰不寻求理解，基督教也就不是真正的宗教。当然，《宗教》的精神主旨还是试图通过“理性的跳跃”，改变传统的恩典学说，使传统的教会信仰过渡到纯粹的宗教信仰，让宗教保持在“纯然理性的界限内”。由此完成从恩典到理性的一次哥白尼式革命。由此可见，费舍尔的上述解释有一定道理，因为康德在《宗教》里始终要解决的问题是使理性宗教独立于自然宗教，使教会信仰成为“纯粹的宗教信仰”。然而，这仅仅是问题的一个方面。

另一方面，这种“纯化”的任务在康德那里非常艰难，因为它要面对的是一个“伦理共同体”如何在尘世建立起来的问题，上述的“过渡”或转变的目的是“接近上帝的国”。如果说，前一个方面涉及康德从恩典向理性的转折，凸显了理性对传统教会的恩典学的摆脱(跳跃)，那么，后一个方面，我

---

① 参见康德《纯然理性界限内的宗教》，李秋零主编《康德著作全集》第 6 卷，中国人民大学出版社 2007 年版，第 93 - 94 页。

② 同上，第 98 页。

③ 同上，第 100 页。

④ 同上，第 123 页。

⑤ Fischer，N.，*Die Gnadenlehre als “salto mortale” der Vernunft? Natur，Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*，Freiburg im Freisgau，2012，S. 7.

们必须看到，康德纯粹实践理性和纯粹理性宗教依然必须面对“地上的上帝之国”即伦理共同体的建立问题。接近上帝之国的过程，就是伦理共同体的建立过程，就是从道德走向宗教的过程。在此意义上，理性与恩典“藕断而丝连”。换句话说，在纯粹实践理性范围内，上帝还有位置，恩典并未完全“退出”。在思辨理性中被剔除出去的上帝，在《实践理性批判》中，又被“请回了”。

李秋零在《康德论幸福》中指出，“理论理性以及基于理论理性的实用法则（明智的法则）并不足以为人谋得幸福。”① 幸福是实践理性范围内的事。虽然道德不是幸福学，道德法则的存在根据是自由公设，但是，幸福却“呼唤宗教”②。“上帝存在”和“灵魂不朽”这两条公设却是幸福的保障。地上的上帝之国就是康德所言的“伦理共同体”。③ 在此我们扩展一下，康德伦理共同体的思想来源，首先和传统教会信仰有关联，因为伦理共同体也是一个社会，正如《宗教》开头所言的那样。另外，奥古斯丁的思想也有助于我们理解康德。

奥古斯丁在《忏悔录》里几乎完全用“你”来表述上帝。有人恰当地指出，“无论奥古斯丁的写作可能把他引向其他任何言说方式，他将自己置于其间的相关于上帝的第二人称关系，是他的神学和哲学思想，尤其是他的伦理学的核心。”④ 奥古斯丁伦理学的第二人称性质决定了其“圣谕论”性质。让人惊讶的是，康德在其道德律令里的三条公式里恰恰用的就是第二人称形式。

“致命一跃”这个术语存在歧义，有另类解读的空间。费舍尔也注意到了这种歧义。他在提醒人们需要注意理性和信仰保持距离的同时，也强调把康德和奥古斯丁联系起来考察的视域性意义。他指出“乍一看，我们的实际生活、我们遭遇的这种二重分裂曾敦促奥古斯丁把我们的生命称作是死一般的生命（vita mortalis），把生命称作是生一般的死亡（mors vitalis）。”⑤ 费舍尔在此论文集的前言，一直试图在奥古斯丁和康德之间建立起一种思想的张力，这是非常有启发性的尝试。他认为，奥古斯丁在拒绝摩尼教的道路上，逐渐肯定了决断的自由，“认为我们的意志有能力只凭自身（voluntas per se ipsam）产生世上可能是最高的善，即善良意志（bona voluntas）。”⑥ 在做主教之后，奥古斯丁出于护教使命，把上帝的恩典看得比决断自由更重要，但其中也有很多文章表明，他的“新恩典学说”并没有否认意志决断的自由，他甚至有可能会理解并赞同康德的一些思想。

康德在《宗教》第一版前言的第一部分以一个注释结束，得出道德“必然导向宗教”的结论。康德一方面将道德看成是自律的，另一方面看作必然和宗教关联的，这并不必然矛盾，但似乎存在一种张力，因为这个被称作道德存在者的神圣的世界主宰在规定道德自律时竟然明确被当作可能的道德立法者而排除了。人既不需要一个高于他之上的存在者的理念，以便知道自己的义务，也不需要一个不同于法则本身的动机，以便遵守它。

二、康德理性哲学中的奥秘

理性“致命的一跃”虽然是在《宗教》一书中讨论教会信仰向纯粹宗教信仰的过渡时提出来的，彰显出理性与恩典之间的张力，但这种张力同样存在于康德的整个哲学中。在《纯粹理性批判》的“先验感性论”部分，康德多次谈到给予和被给予问题。对人类理性而言，“感性杂多”的被给

---

① 参见李秋零，《康德论幸福》，《宗教与哲学》2018 年第 7 辑，第 21 页。

② 李秋零，《康德论幸福》，《宗教与哲学》2018 年第 7 辑，第 23 页。

③ Sala SJ，G.，“Das Reich Gottes auf Erden . Kants Lehre von der Kirche als Ethischem gemeinen Wesen”，in Norbert Fischer（Hg.）. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*，Felix Meiner Verlag，2004，S. 225

④ Chappell，T.，“Augustine's ethics”，*The Cambridge Companion to Augustine*，D. Meconi & E. Stump（eds.），Cambridge University Press，2014，p. 205

⑤ Fischer，N.，*Die Gnadenlehre als “salto mortale” der Vernunft? Natur，Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*，Freiburg im Freisgau，2012，S. 7.

⑥ Ibid.

予无疑是一个事实，这是人和任何主体都无法给予的。当康德说，“物自体”刺激人的感官产生了杂多，这个给予者随后便在认识领域“隐匿”起来了。和这种原初被给予相一致，感性主体也同样具有某种“原初的”接受性，主体具有有限的能动性，只能被动地（接受性地）对感性杂多进行综合。这里的原初给予者（物自体）是一个“绝对者”，离开这个绝对者，杂多的被给予便无从说起。杂多的身份就是一个奥秘。我们认为，这构成了是康德哲学中诸奥秘中最大的奥秘，是第一个理性的秘密，它和思辨理性无关，因此康德提出，面对这样的物自体，我们必须对人类理智进行悬置（das Wissen aufheben）。这个问题不再是知的问题，而是信仰的事。在这个意义上说，它和恩典学说就有某种隐秘关联。

除了感性物（杂多）的被给予，康德还必须面对感性和知性“形式”的绝对被给予。一切自我所具有的先天认识形式和能力，在康德那里也是一个自明的事实。康德并没有对其来源作出透彻的形而上学“演绎”，说到底也是一个奥秘。康德在《纯粹理性批判》“导言”最后指出，感性和知性有个不为我们所知的共同根，即“先验想象力”。在“先验分析论”中，康德也谈及“不为我们人类所拥有的理智直观”，因为就人这个主体（有限的理性存在者）而言，直观永远是感性的，概念永远不能直观，思想无直观则空，直观无概念则盲。在讨论直观和概念的联结时，康德经常说到“本源直观”，这是和有限的理性存在者相区别的原初存在者所独具的能力。人作为有限的理性存在者，其知性永远只能是联结性的，概念或范畴虽然作为思维的主观条件发挥了客观有效性，但永远只对经验材料有效，只有经验的实在性。

奥古斯丁非常强调感知或“内直观”的主动综合能力，他在《忏悔录》第 11 卷中指出，人的心灵有三种内在能力，即记忆、理解和意志，三者构成心灵的三位一体。奥古斯丁在此把心灵三一是放在上帝的三一背景下讨论，心灵三一仅仅是上帝三一的反映。如果说上帝的三一是超验的话，那么心灵三一则是“内在的”统一体。奥古斯丁是在讨论时间问题时展开分析的。他把时间问题和意志联结加以考察，心灵有三种本源而非独立的滞留（Verhaltung）活动，即注意、记忆和期待（contuitus，memoria，expectatio），它们分别对应于现在、过去和将来三个时间维度。人的心灵正是凭借这三种本源而非独立的工作能力，才使得“不再存在”的过去和“尚未存在”的将来当下化为正在经过的现在。奥古斯丁把当下感知、当下意向、当下注意看做同一个东西，给与了高度重视，他把注意（contuitus）看作心灵的直观（Anschauung，Augenschein）。在此，奥古斯丁提及一个非常重要的哲学问题，即时间与意志（意向）的关系，对过去物（杂多性之物）的克服就是当下注意（意向）之功。只有通过这个工作，过去的当下化才能实现。这种工作说到底就是心灵（animus）或思想（cogitatio）的伸展（distentio）。

康德把这种内直观的能力诉诸先天感性直观形式——时间，作为一种先天直观纯形式，时间具有一种先天综合能力。但康德对时间的分析不如奥古斯丁精细，奥古斯丁在上帝的创造和心灵的伸展两个维度展开分析，把时间和思看做本源同一关系，心灵的伸展（思）有能动性（使瞬间变为时长，进而得以度量），伸展同时也有限度和朝向之规定，进而阐明了时间和意志（自由）的关系。但在康德那里，他的时间分析是静态的，无论是时间的两个阐明，还是先验图式说中的分析，都是静态的阐明和结构分析，即便他讨论到时间和想象力的关系时，依然没有前进到时间与自由的本源关系这一课题。这个关系一直没有被作为主题讨论。康德无关于直观和知性，两种理性存在者，两种直观的讨论，都为讨论时间与自由的本源统一关系埋下了伏笔。

关于自我主体的被给予性，还见诸《纯粹理性批判》导言。“知性的自发性”也是一种绝对被给予的“事实”。他说“我们的认识能力受到激发而行动，如果这不是由于对象激动我们的感官，一方面由自己造成表象，另一方面使我们的知性行动运作起来，对这些表象加以比较，把它们联结起来或者分立开来，并这样把感性印象的原材料加工成叫经验的对象的知识，那又是由于什么呢?”①

① 《纯粹理性批判》，李秋零主编《康德著作全集》第 3 卷，中国人民大学出版社 2004 年版，第 30－31 页。

“触动”包含两个方面: 一是它(对象)从自身出发造成(绝对给予)表象杂多，一是“使我们的知性行动运作起来”。其中第一点，我们如上已经说明，它已然具有隐秘性质了，至于第二点，这种触动，“使我们的知性运作”的触发者，更是一个奥秘了。

人的理性能力之被给予这样的问题，对一向被看作启蒙哲学家的康德而言，是难以接受的，康德力图在纯化信仰的途中和教会信仰划清界限，因此，类似的任何阐释都力图把康德思想和任何自然神学观点分离，这本身是可以理解的。然而，杂多的被给予和主体自身能力的被给予这些奥秘，从根本上给我们思考康德哲学和中世纪恩典学之间的张力提供了可能性。

当代德国著名哲学家赫费(Otfried Hoeffe)在他主编的“经典阐释文丛”之《纯然理性界限内的宗教》一书的《导言》中，把《宗教》一书比作康德的“第四批判”，认为该书既是在理性界限内讨论宗教，构成了对三大批判的继续，同时又包括了“理性之外的”内容，任务是“既简单又苛求(bescheiden und unbescheiden)”[①]，阅读方式也是多样化的。这里的解读是一种可能的尝试。

在康德哲学的诸奥秘中，最能触碰传统的恩典与自由这一主题的莫过于绝对自发性与先验自由的奥秘了。自由向来被视为康德道德哲学的拱顶石。其实他早在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”部分，就已经开始讨论自由了。这里的分析成为其自由之思的真正开端。自由问题从根本上是绝对自发性问题。

首先，在第三个二律背反中康德提到了“先验自由”，这是一种“绝对地开始一个状态，从而也开始其后果的一个序列的能力。”[②] 他指出，这是一种“绝对的自发性”，即“必须假定一种因果性，某物通过它发生，无须对它的原因再继续通过另一个先行的原因按照必然的规律加以规定，也就是说，它是原因的一种绝对的自发性，即自行开始一个按照自然规律进行的现象序列，因而是先验的自由，没有这种自由，甚至在自然的进程中现象的序列继起在原因方面也永远不是完备的。”[③] 先验自由和绝对的总体性有关，和整全的理性理念有关。

另一个代表性文本是“我把自由在宇宙论意义上理解为一种自行开始一个状态的能力”，“自由就是一个纯粹的先验理念，首先它不包含任何借自经验的东西，其次它的对象也不能以在经验中被规定的方式被给予”。[④] 这种纯粹的先验自由，就是“理性给自己创造的能够自行开始行动的自发性的理念”。绝对自发性和先验自由是同一的。

康德在进一步讨论实践自由和先验自由的关系时指出，“实践意义上的自由是决断免受感性冲动之强制的独立性。因为决断就它以病理学的方式受感性动因的刺激而言，是感性的; 如果它能够以病理学的方式被强制，它就叫做动物性的(动物性决断)。人的决断虽然是感性的决断，却不是动物性的，而是自由的，因为感性并不强制人的决断行为，相反，人固有一种不依赖感性冲动的强制、自行决定自身的能力。”[⑤] 这段引文在国内外康德研究中被广泛引用，尤其构成康德自由理论研究的经典文本。[⑥]

---

① Hoeffe, O.,(Hg.),*Klassiker Auslegen. Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Akademie Verlag, 2011, S. 16

② 康德《纯粹理性批判》，李秋零主编《康德著作全集》第 3 卷，中国人民大学出版社 2004 年版，第 378 页。

③ 同上，第 379 页。

④ 同上，第 431 页。

⑤ 同上，第 431 - 432 页。引文根据德文版进行改译，关键是对于“necesstiert”，李秋零和邓晓芒翻译成“必然化”，可能欠妥。

⑥ 参见 Pirni, A., “The Community within Us: About the Distinction between Wille and Willkuer”, in *Estudos Kantianos*, Marilia, v. 3, n. 2, 2015, pp. 41 - 50。也可参见 Hudson, J., 1991, “Wille, Willkuer, and the Imputability of Immoral Actions”, in Kant - Studien, Volume 82, Issue 2, pp. 179 - 196; 邓晓芒，“康德自由概念的三个层次”，《复旦学报》2004 年第 2 期; 张荣，“决断还是任意(抑或其他)? ——从中世纪的 arbitrium 看 willkuer 的汉译”，《江苏社会科学》2007 年第 3 期。

在此，康德使用了诸如“自行开始”“自发性”和“被给予”这一类术语。最典型的是他把“绝对自发性”和“先验自由”等量齐观。他在讨论实践自由时，大量讨论了自由决断和决断自由的区分，或者叫决断和意志的区分，在讨论意志自律和决断的他律时，不仅提出了意志的两个含义：狭义的意志（决断的自由）和决断（自由的决断），而且在两者关系上，重点讨论了消极自由和积极自由。非常有意思的是，近年来国内外学界研究康德的自由理论和意志学说时，不约而同地开始重视康德关于“意志”（Wille）和“决断”（Willkuer）的区分，无论是研究自由和决定论的关系，还是研究自由和行为的可归责性问题，抑或研究伦理共同体时，都十分重视这两个概念的区分。

康德提出“理性致命的一跃”是在他讨论伦理共同体之后，只要讨论共同体，就得讨论交互主体性，而这个问题就和决断（Willkuer）有关，和实践自由有关，必须讨论意志的决断问题，尤其是消极自由和积极自由问题，因为实践自由实际上涉及生命的现实性问题，这种现实性和我们之间的共同体有关。例如，意大利学者阿尔伯托·皮尔尼（Alberto Pirni）在讨论意志和决断的区分时，就把焦点对准共同体的建立，把对话归结于人的自由决断（Willkuer）。[①]

绝对自发性不仅是先验自由的同义语，也是整个自由概念之“根”。我们认为，理性的绝对自发性说到底和（实践）理性之被给予这一事实有关。在某种意义上，和恩典有关，尽管这种恩典已不再是传统的恩典，而是理性参与其中的恩典。康德自由思想的真正“理性”和自律含义只有在实践的层面才被真正理性地被实现出来，之前，都是先验的假定。而这种自由的先验性，最后再次回到作为三条道德公设的“意志自由”。这就是康德自由学说的三部曲，从先验自由（绝对自发性）经实践的自由（意志自律）再回到（作为道德公设的）“意志自由”。

艾伦·伍德（Allen Wood）则在题为“伦理共同体：教会与经文”的论文里也讨论了康德对基督教原罪论的理性主义阐释。[②] 伍德的观点很有启发性，他启发我们对奥古斯丁关于原罪论的阐释和和康德对人性根本恶的阐释进行比较（这个问题在第三部分将仔细讨论）。绝对自发性和先验自由之间，是奠基与被奠基的关系。贝克（Beck）曾经在解释《实践理性批判》时指出：一方面，如果我们必须最终确认，“康德最伟大的发现是，法则不是自由的单纯限制，而本身是自由的产物”[③]，那么，另一方面，我们就必须承认，只有由意志自由的理念开启的共同体的观点，才能让我们充分理解那个发现和其中蕴含的终极意义。[④] 在本节我们之所以把杂多的被给予、先天形式的被给予问题和恩典关联，尤其是把绝对自发性和先验自由与恩典关联起来考察，源于康德对传统教会信仰和恩典学说的理性化改造。康德思想中的恩典已不再具有传统恩典学意义，不再是导致理性“致命的跳跃”，而是理性的新生，在思辨理性和认知领域，康德没有给恩典任何位置，因为这是纯粹理论理性的地盘，是现象世界。但是，在实践理性和自由领域，理性和恩典的张力再次显现。这是理念的领域，和理性之本体、幸福问题相关。康德在讨论道德时一直强调实践理性的自律——自由，但在讨论幸福问题的时候提出了自由的假设，把“意志自由”“上帝存在”与“灵魂不朽”置于同一层面，说明自律意义上的自由依然无法保证道德的实现和人的幸福。所谓“道德呼唤宗教”抑或“从道德必然走向宗教”，都表明自由是有限度的。自由与恩典，绝非对立的两极，尤其是在纯粹实践理性和理性的宗教领域。

---

① Pirni, A., “The Community within Us: About the Distinction between Wille and Willkuer”, *in Estudos Kantianos*, v. 3, n. 2, 2015, pp. 41 – 50.

② Wood, A., “Ethical Community. Church and Scripture”, in Kalssiker Auslegen. *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Herausgegeben von Otfried Hoeffe, Akademie Verlag, 2011, S. 131 – 150.

③ Beck, L., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, 1960, p. 179

④ Pirni, A., “The Community within Us: About the Distinction between Wille and Willkuer”, *in Estudos Kantianos*, v. 3, n. 2, 2015, pp. 41 – 50.

三、奥古斯丁与康德自由意志思想的张力

奥古斯丁的自由理论离不开他对基督教原罪论的哲学阐释，而康德的自由意志理论不仅和他对根本恶的阐释有关，更涉及他对善良意志的理解，涉及他对道德法则的解释。

首先我们要勘察，在奥古斯丁的“双重自由”观中，一种理性的视野如何被蕴含在恩典学说中，然后再探究，康德的理性自由观中究竟有没有恩典的影子。在我们具体展开分析之前，让我们先注意德国的莱布尼茨专家汉斯·波塞尔（Hans Poser）的洞见。他在论文“莱布尼茨的三重自由问题”中指出，研究自由问题有三个进路：一是从上帝和人的关系出发讨论人的自由；二是从人与世界的关系出发讨论；三是从人自身出发讨论。①

奥古斯丁无疑站在第一个维度，在上帝的绝对自由和人的自由决断之间进行思考。莱布尼茨无疑也是在这个维度思索两个迷宫的解决。非常重要的是，他把自由与时间结合起来考察了，第一迷宫是自由和恶的起源问题，这是《神正论》的任务，而《单子论》解决的是间断性和连续性的问题，这是莱布尼茨时间学说的任务。莱布尼茨对自由的属性有三个规定 “自由”在于理解，意味着对有待决定的对象的一种清晰认识；自由在于自发性，我们借此进行决断；自由在于偶在性，如果存在选择可能，那么，对排除逻辑的或形而上学的必然性而言，意志自由（他把意志自由和行为自由做了明确的区分）就是被给予的，在其中进行自身决定（自发性）和借助理性（理解）进行决断。在 17 世纪，这个问题分为三个子问题：1、如果一切都是上帝预定的，那么，人怎么会是自由的？2、如果世界上的一切运动都是因果运动，那么，人怎么会是自由的？3、如果人——一个在生物学上是动物的人——像动物一样有本能，人怎么会是自由的？莱布尼茨把毕生精力都用来解决前两个问题了。第一个问题可以拆解为上帝的自由和人的自由问题。② 莱布尼茨的自由观介乎奥古斯丁和康德之间，他思考自由问题的三个路径，即便在今天，依然有重要的视域价值。

奥古斯丁认为，自由意志可以分为两个层面，一是上帝给予的自由意志（libera voluntas），一是人的（亚当的）自由决断（liberum arbitrium）。伴随上帝的从无创造（creatio ex nihilo），上帝把行善的自由意志和认知的理性赐予人类（作为上帝的肖像）。按照奥古斯丁在《自由决断》中的分析，上帝“给予”人自由意志的目的是“为了人能够正当地生活”。“没有自由意志，人绝不能正当地生活（sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere）。”自由意志，“是一种神圣的赠予”③。也就是说，“意志的根据就在上帝之中”。因此，当亚当违背上帝创世和恩典的目的，背离最大的善（上帝），趋向更低级的善（有形之物）时，人就犯了罪。原罪来自意志的自由决断，上帝的恩典本身是善的。奥古斯丁以此为上帝的善之存在辩护。在这个意义上，（意志的）自由决断不仅是罪的来源，也是上帝惩罚罪的根据。

如果说。上帝的创造世界（无中创有）是从自身出发，进行创造，“在元始（in principio）创造天和地”，体现了上帝的绝对自由，表明自由意志之为善良意志的根据，那么。亚当胆敢运用这种自

① 汉斯·波塞尔，“莱布尼茨的三重自由问题”，张荣译，《伦理学术·自然法与现代正义：以莱布尼茨为中心的探讨》，上海教育出版社 2017 年版。

② Poser，H.，*Gottfried Wilhelm Leibiniz*，*zur Einfuehrung*，Junius Verlag，2005，S. 151

③ Augustinus，De libero Arbitrio Ⅰ，12：26，in J. P. Migne，Patrologia Latina，1841，p. 1267. 也可参见奥古斯丁，2010 年，第 134 页。拙著《自由、心灵与时间：奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究》第 73 页第二行的那个引文“没有自由意志，人绝不能正当地生活”的文本出处交待“第 2 卷第 17 章第 48 节”有一个错误，应该是第 18 章第 48 节，特此致歉。另见张荣，《自由心灵与时间：奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究》，江苏人民出版社 2011 年版，第 73 页。

由意志，擅自决断背离上帝，趋向更低级的善，就是咎由自取①，自我招致，自我造成的了。这表明，人的自由决断颠倒了上帝创造的秩序，违背了永恒法。人必须受到上帝公正的惩罚，承担自己的罪责，从此生活在世界上，为贪欲所奴役。这是基督教的生存论观点，追求本己自由的代价就是承担罪责，但这恰恰赢获了人的有限性生存（Existenz），即走出上帝的存在（ex esse）。

奥古斯丁的自由决断包含丰富的哲学含义。除了以上含义外，还包含着某种非理性的因素：从上帝角度讲，上帝预知亚当会犯罪，却“不”阻止，从亚当角度看，亚当“知道”上帝的话（意志）不能违背，应该遵守，因为上帝给他自由意志是为了正当生活，他知道这一目的，但他偏“不听”，虽然“应该”，但就是“不愿意”。这和康德的“我能够，所以我应当”表面上大相径庭，其实在康德那里也与类似的情形。亚当利用自由意志之决断能力，背离上帝也是抗拒理性，颠覆秩序的行为。在康德那里，理性虽然有绝对命令，但人仍然可能不遵守。奥古斯丁关于恩典的自由与决断自由的关系的论述，启发我们进一步理解康德作为道德公设的意志自由和作为自律的自由意志（包括产生准则的决断）的关系。奥古斯丁的自由意志观告别了古希腊的内在自由之思，完成了意志之于理智的优先性这一转变，确立了自由意志之于哲学的原则性地位。

康德自由意志学说和奥古斯丁自由意志观念的关系比较复杂，这里仅仅围绕“决断”概念展开初步探讨。涉及“决断”概念的典型文本有以下几处。

首先是《实践理性批判》中的一段文本。“意志自律（Autonomie des Willens）是一切道德法则和符合这些法则的义务的惟一原则；与此相反，决断的一切他律（Heteronomie der Willkür）不仅根本不建立任何责任，而且毋宁说与责任的原则和意志的道德性相悖。因为道德性的唯一原则就在于对法则的一切质料（亦即一个被欲求的客体）有独立性，同时又通过一个准则必须能够有的纯然普遍立法形式来规定决断。但是，那种独立性是消极意义上的自由，而纯粹的且本身是实践的理性的这种自己立法，却是积极意义上的自由。因此，道德法则所表达的，无非是纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律，而这种自律本身是一切准则的形式条件，惟有在这条件下它们才能够与最高的实践法则相一致。”② 这里明确提出“决断的他律”和“意志的自律”的对立。

按照皮尔尼的观点，该文本有两点需要注意：第一，康德在《道德形上学奠基》中，康德将“自律”与“他律”和“意志”（Wille）关联起来；在这里，作者首次毫不含糊地将“他律”和“决断”（Willkür）相关联。第二，康德不仅在这里引入了“自律”与“自由”的重要联系，而且立即引入“意志”和“自由”的双重理解。换言之，广义的意志概念一分为二，包含“Wille ”和“Willkür”两个方面③。这种分析无疑是很准确的。

第二个文本是《道德形而上学》。在“导论”第一部分，康德概括出了“Wille”和“Willkür”的第一个区别。

“从概念上看，如果使欲求能力去行动的规定根据是在其自身里面，而不是在客体里面发现的，那么，这种欲求能力就叫做一种根据喜好有所为或者有所不为的能力。如果它与自己产生客体的行为能力的意识相结合，那它就叫做决断。但是，如果它不与这种意识相结合，那么，它的行为就叫做一种愿望。如果欲求能力的内在根据，因而喜好本身是在主体的理性中发现的，那么，这种欲求能力就叫意志。所以，意志就是欲求能力，并不（像决断那样）是与行动相关来看的，而是毋宁说与使决断去行动的规定根据相关来看的，而且意志本身在自己面前真正说来没有任何规定根据，相

① 非常有意思的是，康德在论文《什么是启蒙》里谈到人类的不成熟状态是不运用自己的理性，是“咎由自取”的结果。奥古斯丁对原罪论的哲学分析和康德对人类不成熟状态的批判，有惊人的相似性。

② 参见康德《实践理性批判》，李秋零主编《康德著作全集》第 5 卷，中国人民大学出版社 2007 年版，第 36 －37 页。这里把 Willkuer 改译为“决断”。

③ Pirni，A.，“The Community within Us: About the Distinction between Wille and Willkuer”，in *Estudos Kantianos*，v. 3，n. 2 ，2015，pp. 41 －50.

反，就理性能够规定决断而言，意志就是实践理性本身。”①

第三个文本 “法则来自意志，准则来自决断”②。

“Willkür”首先被“自发性”特征定义的，也就是说，完全被凭借其自身开启一个进程的能力所定义。决断和自发性相关，和立法功能不同，体现了其执行功能。康德将自由的消极意义归于“决断”，而将其积极意义归于“意志”。“Wille”是法则的能力，“Willkür”是准则的能力。换言之，从概念上说，决断不可能制定法则——这是因为我们永远不可能将它定义为“自律的”，因为众所周知，在康德的词源学框架中，“法则”（nomos）并不来自“Willkür”本身，毋宁说来自与纯粹实践理性重合的“Wille”。

无论如何，“Willkür”的自由都是积极的，即使它从来都不可能像“纯粹实践理性批判的自律”一样自由。因此，在这个视角内，决断的自由虽然不是制定法则的“自由”，却仍然是一种“根据它自身选择的法则创造准则的自由”。康德的“意志”自律和“决断”他律的二分之所以成为可理解的，因为不存在“决断的自律”，并且设想“意志他律”的存在是自相矛盾的，因为这就相当于设想，作为“Wille”的意志——直接与“实践理性”重合——能为自己立法，而这个立法不同于被唯一的纯粹实践理性立法。虽然自由的消极意义似乎有更多的直接性和证据突出表明，它与决断（Willkür）有关，积极意义也指向“Wille”，但我们还是只能推导出自由概念的双重定义呈现在意志能力的两个维度中的结论，“Wille”和“Willkür”被称作“自由的”都是合法的。

康德的自由意志包含消极和积极两个层面，决断概念虽然体现了消极的方面，但本身依然同属于康德的自由意志之整体功能之中，与意志概念相共属。他虽然认为“自由即自律”，他直接以意志自律言说自由，然而，真正的自由不单单（nicht bloss）是意志的自律，“决断的他律”也是一个维度，只有通过它，“上帝的他律”才会与“意志自律”真正对应，作为道德公设的“意志自由”之假定才能成为必然且必要的，从道德走向宗教的必然性才是可理解的。因此，康德在《单纯理性界限内的宗教》中才着手解决上帝的他律和人的自律的关系问题，恩典与理性的关系才会成为《宗教》的主要课题。

当然，我们更要看到康德自由意志学说和奥古斯丁自由意志学说的根本差异。奥古斯丁基于神义论讨论人的自由，更多地是在惩罚意义上讨论原罪之被惩罚的合法性根据，法则是外在于人的自由决断的，原罪的本质在于人滥用了上帝恩典的自由意志做出了错误的决断，背离了最高的善——上帝，违背了上帝的永恒法，宇宙法则（包括道德法则）的颁布者不是人的自由决断，而是上帝的永恒意志，上帝有绝对的自由，他才能立法。

在康德那里，世界、自由、灵魂属于物自体领域，是理性理念、“思想物”，与理性化的恩典有关。当然，人可以为自己立法，自由意志是道德法则的颁布者，康德把道德法则与自由意志始终看成一个整体。道德法则是自由的认识根据，自由是道德法则的存在根据，自由的本质是自律。

从根本上看，奥古斯丁的决断自由终归服从于恩典的自由，只有这样，才能成就“善良意志”，即对上帝的服从。所以奥古斯丁的自由是意志的他律。而康德的自由意志学说虽然也和他对人性根本恶的解释有关，但他更关注改恶从善，成就善良意志，为道德立法的关键还是意志自律。这就是康德对传统恩典学的改造，也是他那个著名的“恩典学是理性致命的一跃”的题中应有之义。

尽管如此，我们依然要看到，康德哲学中存在理性和恩典的张力，我们需要谨慎看待康德对传统恩典学说的改造。他的改造也不是全盘否定恩典学。因此，我们在重思德国的启蒙运动时，正确对待奥古斯丁等中世纪哲学思想的遗产，仍然是非常必要的。

（作者单位：南京大学 哲学系，江苏 南京 210023）

（责任编辑：刘君）

① 《道德形而上学》，李秋零主编 《康德著作全集》第 5 卷，中国人民大学出版社 2007 年版，第 220 页。

② 同上，第 233 页。